

Weibliche Moral und Öffentlichkeit: (Kommentar)

Fischer-Kowalski, Marina

Veröffentlichungsversion / Published Version

Sammelwerksbeitrag / collection article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Fischer-Kowalski, M. (1989). Weibliche Moral und Öffentlichkeit: (Kommentar). In M. Haller, H.-J. Hoffmann-Nowotny, & W. Zapf (Hrsg.), *Kultur und Gesellschaft: Verhandlungen des 24. Deutschen Soziologentags, des 11. Österreichischen Soziologentags und des 8. Kongresses der Schweizerischen Gesellschaft für Soziologie in Zürich 1988* (S. 179-189). Frankfurt am Main: Campus Verl. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-148507>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer Deposit-Lizenz (Keine Weiterverbreitung - keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Gewährt wird ein nicht exklusives, nicht übertragbares, persönliches und beschränktes Recht auf Nutzung dieses Dokuments. Dieses Dokument ist ausschließlich für den persönlichen, nicht-kommerziellen Gebrauch bestimmt. Auf sämtlichen Kopien dieses Dokuments müssen alle Urheberrechtshinweise und sonstigen Hinweise auf gesetzlichen Schutz beibehalten werden. Sie dürfen dieses Dokument nicht in irgendeiner Weise abändern, noch dürfen Sie dieses Dokument für öffentliche oder kommerzielle Zwecke vervielfältigen, öffentlich ausstellen, aufführen, vertreiben oder anderweitig nutzen.

Mit der Verwendung dieses Dokuments erkennen Sie die Nutzungsbedingungen an.

Terms of use:

This document is made available under Deposit Licence (No Redistribution - no modifications). We grant a non-exclusive, non-transferable, individual and limited right to using this document. This document is solely intended for your personal, non-commercial use. All of the copies of this documents must retain all copyright information and other information regarding legal protection. You are not allowed to alter this document in any way, to copy it for public or commercial purposes, to exhibit the document in public, to perform, distribute or otherwise use the document in public.

By using this particular document, you accept the above-stated conditions of use.

Weibliche Moral und Öffentlichkeit (Kommentar)

Marina Fischer-Kowalski

Frau Nunner-Winkler sagt, es gäbe keine »weibliche Moral«. Und was als solche erscheine, sei erlerntes weibliches Rollenverhalten. Sie tut dies in Abgrenzung von Frau Gilligan. Diese nämlich beharrt darauf, daß Frauen ihre Entscheidungen an einer anderen Perspektive orientieren, und auch darauf, daß sie mittels eines anderen Prozesses, also nicht mittels Deduktion aus allgemeinen Grundsätzen, dorthin gelangen. Beide stützen ihre Behauptungen auf beachtliches empirisches Material – und beide haben in gewisser Weise recht. Ich sage das nicht aus weiblichem Opportunismus. Ich werde mich im folgenden durchaus mit beiden anlegen.

Es ist ihnen gemeinsam, daß sie handlungsleitende Impulse, die die Menschen erst soziable machen, im Bereich der Moral, im Bereich verinnerlichter Sollbestimmungen suchen. Die Einhaltung von normativen Standards also mache die Menschen füreinander erst erträglich. Dahinter steht, so meine ich, das alte Menschenbild der Aufklärung: Die ungebändigten Triebnaturen wären asozial.

Nunner-Winkler und Gilligan ist auch gemeinsam, daß sie eine Konvergenz sehen zwischen den »entwickeltsten« Formen von Moral und etwas, das man Empathie, oder, altmodischer ausgedrückt, Nächstenliebe nennen könnte: »Du sollst anderen keinen Schaden zufügen« als negative, »Du sollst jemandem in Not beistehen« als positive Pflicht. Und wenn weibliche Menschen unter bestimmten Umständen eher als männliche betonen, man solle in der Not beistehen, meint Nunner-Winkler: das sei keine eigene weibliche Moral. Und ich finde, da hat sie vollkommen recht.

Aber greift hier nicht die theoretische Begrifflichkeit zu kurz? Ich verstehe, daß es Wissenschaftlerinnen ärgert, daß unsereins nach Kant, Freud und Kohlberg moralisch weniger weit entwickelt sein soll als die männlichen Artgenossen. Und ich verstehe gut die Verführung, zu beweisen, so entwickelt wie die Männer seien wir noch lange. Aber werden dabei nicht gerade die Möglichkeiten, die in »Unterentwicklung« liegen, verfehlt? Wie wäre es, Gilligans Analyse noch einen Schritt radikaler zu denken, nämlich: daß die Besonderheit des »Weiblichen«

darin besteht, sich in vitalen Angelegenheiten moralischer, oder, noch allgemeiner gesagt, normativer Regulierung zu widersetzen? Sich dem Paradigma von Normativität und Moral zu entziehen? Ist es sinnvoll, »Mitgefühl« (wie das Gilligan in kluger Unterscheidung von »Mitleid« nennt) als moralischen, als normativen Code aufzufassen? Wäre es nicht angebrachter und mit den Widersprüchlichkeiten der empirischen Daten besser in Einklang, Empathie als einen Modus handlungsleitender Impulse zu begreifen, der mit »Normativität«, mit »Soll-Bestimmungen«, überhaupt nicht zu fassen ist? Als Modus, der eine Balance von Verhältnismäßigkeiten regelt, in jeweiligen, wiederholten Feedback-Schleifen zwischen konkreten Beteiligten in einer bestimmten Situation? Und der seine Verankerung nicht in irgendwelchen Prinzipien, sondern im Körperlichen findet, letztlich in der Gleichheit körperlichen Funktionierens? Der sich daher mehr auf Körperwahrnehmung stützt und auf Phantasietätigkeit als auf Regel-Deduktion? Und der – so würde ich versuchsweise behaupten – durch seine Umformung in einen moralischen Auftrag eher beschädigt als abgesichert wird?

Um diese Fragen zentriert sich der erste Teil meines Arguments. Ich finde, es lohnt den theoretischen Versuch, handlungsleitende Impulse zur Soziabilität außerhalb von Normativität anzusiedeln. Wie man da vorgehen könnte, werde ich weiter unten noch ausführen. Nun zum zweiten Teil meiner Argumentation: Warum gerade bei den Frauen?

Es lassen sich ganz gut die historischen Bedingungen ausmachen, unter denen Frauen ihr Verhältnis zur Moral gelernt haben und lernen.

1. Die Abstraktifizierung von Moral fand unter Referenz auf bürgerliche Öffentlichkeit statt, zur Regelung öffentlicher, d.h. politischer Angelegenheiten. Aus dieser waren Frauen und Kinder, aber auch das ganze Privatleben bürgerlicher Männer, ausdrücklich ausgegrenzt.¹ Für jene vernünftige und kritische Hinterfragung herrschaftlicher Gewaltverhältnisse und traditionaler Schicklichkeiten, die für den öffentlich-politischen Bereich angesagt und da auch gefordert war, hätten sich die bürgerlichen Männer seitens ihrer Kinder und Frauen im Privatleben schön bedankt. In dieser Sphäre sollte es vielmehr den »Konsens der Herzen« (Rousseau), das »Gesetz von Tugend und Laster« (Locke), geschützt vor rationaler öffentlicher Infragestellung, geben.

2. So blieb es Sache der Frauen, besonders der Mütter, Großmütter, Tanten aller Art, die vorbürgerlichen Formen der Moral zu pflegen: Das Achten auf den guten Ruf und Anstand, das Wohlverhalten und die geziemenden Sitten. Der Referenzrahmen dafür blieb eine vorbürgerliche, vorkapitalistische Öffentlichkeit der (äußeren) sozialen Kontrolle des Privaten, in der Frauen als Wächterinnen wie als Insassen die führende Rolle innehatten. Piagets wie Kohlsbergs Einstufung der Frauen als »konventionalistisch« kommt daher nicht von ungefähr.

3. Zugleich waren die Frauen, wie die feministische Moraldiskussion völlig richtig vermerkt, als Mütter oder Dienstboten ständig ausgesetzt jenen kleinen unzivilisierten Geschöpfen, die gegenüber der Anpassung an besondere oder auch an allgemeine Regeln erstaunliche Formen je spezifischer Widerspenstigkeit, aber auch unverkleidete Formen von Lust und Leid an den Tag legten, die wegzuregulieren weder für die Kleinen noch für die Mütter schmerzlos war. Und auch, selbst bei bestem Willen zur Regel-Durchsetzung, einer gewissen Wahrnehmung des je Besonderen und einer gewissen Beugung und Biegung bei den Regeln bedurfte. Die Sorge für die anständige Fassade und das Lavieren mit den je besonderen Bedürftigkeiten dahinter wurde daher zur spezifisch weiblichen Kunst.

Auf diese historischen Überlegungen läßt sich nun die Vermutung stützen, Frauen hätten ein besonderes Verhältnis zur Moral. In der bürgerlichen Öffentlichkeit hatte sich ja eine spezifische Prozeßvorstellung moralischen Urteilens herausgebildet. Was recht oder unrecht sei, mußte nach allgemeinen Standards begründbar erscheinen, und das dabei gewonnene Urteil beanspruchte dann allgemeine Gültigkeit. Kategorien wie »dem Herrn gehorchen« verloren in diesem Diskurs ihre Legitimität. Dank ihrer Ausgrenzung aus politischer Öffentlichkeit hatten Frauen weniger Gelegenheit, solche abstrakten Formen »moralischen Rasonnierens« zu lernen; sie blieben stärker dem Typus normativer Regelung verhaftet, der nach wie vor im Privaten herrschte: konkrete Regeln von der Art: »Das tut man nicht.« Daher: moralische »Unterentwicklung« (im Sinne Kohlbergs), Konventionalismus. Zugleich aber waren und blieben sie stärker als Männer spezialisiert auf den Umgang mit unvernünftigen, je besonderen Bedürftigkeiten und Leiden, wie sie das Privatleben mit Kindern und Männern in Fülle besichert und für welche der moralische Diskurs sich als Konfliktlöser nur wenig eignet. Ein elaborierter anderer Modus als der moralische konnte sich aber lange Zeit nicht herausbilden. Ich behaupte, das lag an der Nicht-Öffentlichkeit des Privaten. Und ich behaupte ferner, daß es hier historisch neue Entwicklungsperspektiven gibt, die ich im folgenden zu umreißen versuchen werde.

Zur Fragmentierung der traditionellen Kontrolle des Privaten

Negt & Kluge (1972) entwickelten bei ihrer Untersuchung, warum sich das, was als bürgerliche Öffentlichkeit herausgebildet worden war, als so unzugänglich erwies für den »proletarischen Lebenszusammenhang«, Begriffe und Hypothesen, die ich hier für meine Fragestellung nutzen möchte. Ihr Ausgangspunkt sind die Gebrauchswerteigenschaften von Öffentlichkeit: Öffentlichkeit hat für diejeni-

gen Gebrauchswert, deren Erfahrungen sie gesellschaftlich organisiert. Erfahrungen, die nicht öffentlich zu gesellschaftlichen Erfahrungen verarbeitet, als solche anerkannt werden, sondern ausgegrenzt, werden zu »blockierten Erfahrungen«. »Was man als realistischer Mensch empfinden, ausdrücken, mitteilen darf, wird über die Verkehrsformen des Produktionsbetriebes, des Alltagsverhaltens und vor allen Dingen über die Massenmedien erlernt und geprägt. Was von diesem Überbau der Erfahrung negiert wird, müßte eine unerhört starke Natur oder ein kindliches Selbstbewußtsein haben, um sich gegen den gesellschaftlichen Druck aufrechtzuerhalten, . . .« (Negt & Kluge 1972, S. 64).

Der Vorgang der Blockierung von Erfahrung ist auf gesellschaftlicher Ebene vergleichbar dem psychoanalytisch beschriebenen Vorgang der Verdrängung: ein erheblicher Teil der Kräfte wird gebunden in der Abwehr des Blockierten. Die Durchbrechung dieser Abwehr löst Ängste, Krisen und Konflikte aus – und manchmal kathartische Schübe der Befreiung.

Diese »blockierten Erfahrungen« sind nun das Material für die nicht durch kritisches Razonnieren geprägte, sondern von unhinterfragbaren Geboten und Verboten gesteuerte Öffentlichkeit sozialer Kontrolle. Deren Funktionsweise bürgt zugleich für die Reproduktion der Ausgrenzung und Blockierung: In die »Bearbeitung« durch diese Öffentlichkeit zu geraten bedeutet, zum Opfer von Überlegenheitsgesten anderer zu werden und seinerseits entweder mit eigenen Überlegenheitsgesten oder mit Rechtfertigungen zu antworten (sofern einem überhaupt Gelegenheit zur Antwort geboten wird). Dieser Vorgang ist für das Opfer niemals lustvoll oder befreiend – Vermeidung, Entzug und Verdecken sind daher die gebotenen Strategien. Oder der Angriff, die dem Opferstatus vorbeugende Geste demonstrativer Rechtschaffenheit. Dem Faschismus (und Stalinismus) ist es dann gelungen, diese Form der Kontroll-Öffentlichkeit mit staatlich-politischem Handeln zu einer lebensgefährlichen Einheit zu verschmelzen und zur herrschenden Öffentlichkeit schlechthin zu machen.

Die gesellschaftliche Verarbeitung dieser Art von geschichtlicher Erfahrung hat in den meisten europäischen Ländern die letzten Jahrzehnte in Anspruch genommen. Die fünfziger Jahre lassen sich rückblickend dabei als eine Art Reaktionsbildung begreifen, in der das »Private« defensiv dem öffentlichen Zugriff entzogen, abgeschirmt und gewissermaßen erleichtert hinter den wiedererrichteten sicheren Grenzen von Alters- und Geschlechterrollen, politischen und klassenmäßigen »Lagern« eingegelt wurde.

Dabei entfaltet sich international auch sozialstrukturell eine Blütezeit der Kernfamilie: Jedem seine eigene Kernfamilie, möglichst jung heiraten und dann genau zwei Kinder, lautet die Devise bis in die späten sechziger Jahre. Jedem sein eigenes unzerbrüchliches Glück im privaten Hort der Familie – dieses Modell verallgemeinert sich, bis Anfang der siebziger Jahre schließlich 95% der Bevölke-

rung geheiratet haben oder heiraten werden. Zum Vergleich: vor dem ersten Weltkrieg hat nur etwa die Hälfte der Bevölkerung jemals geheiratet. Und heute bleiben nach Hochrechnung der Demographen 30–40% der Menschen lebenslang unverheiratet.²

Im gleichen zeitlichen Rhythmus wie die Ehe als hegemoniale Rechtsform des privaten Lebens veränderten sich auch Häufigkeit und Rechtsform des Kinderkriegens: Der Eheboom der späten fünfziger und frühen sechziger Jahre war zugleich ein Babyboom, wobei die vielen Kinder fast alle ehelich geboren wurden. In Österreich z.B. erreicht der Anteil unehelicher Geburten 1965 den historischen Tiefstand von 11%. Seither greift sozusagen das Chaos um sich: uneheliche Geburten gibt es heute in Europa wieder so häufig wie in den achtziger Jahren des vorigen Jahrhunderts (nämlich fast ein Viertel aller Geburten), die Zeitpunkte, zu denen Frauen Kinder gebären, verteilen sich wieder über zwei Lebensjahrzehnte (nachdem sie sich vorher ordentlich um die ersten Ehejahre gruppiert hatten) und: wer mit wem zusammenlebt, ist weniger selbstverständlich und stetig denn je.

Analogen Veränderungen unterliegt der weibliche Lebenszyklus: während sich in den fünfziger und sechziger Jahren das 3-Phasen-Modell (Ausbildung & Beruf / Kind & Haushalt / Beruf) als vorherrschend herausbildete, kommt es jetzt zunehmend zu einer individuell je unterschiedlichen Durchmischung von Rollen.

Hand in Hand mit dieser realen Diversifikation des privaten Lebens in den letzten beiden Jahrzehnten, als Voraussetzung und Folge zugleich, ist ein bisher nicht dagewesenes Maß an literarischer, wissenschaftlicher, politischer, journalistischer und alltäglicher Öffentlichkeit für »Privates« entstanden, wie: Für die Arbeitsteilung zwischen den Geschlechtern, für Sexualität, für Eltern-Kind-Verhältnisse, für lebensgeschichtliche Zusammenhänge (nicht von herausgehobenen Persönlichkeiten, sondern von »normalen Leuten«), Alltagsgewohnheiten, körperliche Bedürfnisse, Besitzverhältnisse, Haushaltsarbeit, religiöse Erfahrungen — also für all die vordem als »privat« oder sogar »intim« ausgegrenzten Erfahrungen.

Diese neu entstehende Öffentlichkeit hat mit der klassischen aufklärerisch-bürgerlichen mehrere Momente gemeinsam: in ihrem Anspruch von Allgemeinheit und Gleichheit (Jede/r hat hier Erfahrungen beizutragen), und in ihrer zentralen politischen Funktion: sie organisiert Widerstand gegen herrschaftliche Gewalt. Und zwar diesmal gegen jene, die als »private Gewalt« funktioniert (in ihrer äußerlichen und in ihrer verinnerlichten Form), und gegen das Bett an sozialer Kontrolle, das sie umgibt. Gegen die Gewalt von Eltern, von Männern, von Geschlechtsrollen- und Sexualvorschriften, von Eigentum und standesgemäßem Verhalten, von Konkurrenz und Bürokratie, und gegen die Gewalt herrschender

Arbeitsorganisation. Auch der moralische Impetus der Anklage von Verhältnissen als gewalttätige ist ähnlich.

Diese Ähnlichkeiten haben eine strukturelle Ursache, die meines Erachtens weder von den neueren Theoretikern von »Öffentlichkeit« (Habermas, Negt & Kluge, Sennet), noch von Seiten feministischer Kritik³ ausreichend beachtet wird: daß es sich dabei – ebenso wie in der Aufklärung – um Widerstand gegen vorbürgerlich, vorkapitalistisch formierte Gewalten handelt, die dank der gezielten Ausgrenzung des »Privatlebens«, insbesondere der Frauen und Kinder, aus dem Projekt bürgerlicher Vergesellschaftung ihre eigentümlich anachronistische Gestalt beibehalten haben. Das läßt sich daran ersehen, daß Frauen und Kindern der Status des bürgerlichen »Subjekts« eben nicht zuerkannt wurde – Kindern bis heute nicht. Daß im Bereich des Privaten personalisierte Abhängigkeit nach dem feudalen Muster von Leibeigenschaft/Gehorsam und Fürsorge aufrecht blieb. Daß Hausarbeit eben nicht den modernen Vergesellschaftungsformen von Kapital und Lohnarbeit unterworfen wurde, sondern dem mittelalterlichen Modell des persönlichen Dienstes (auch im Bereich des »Hauspersonals«, wo z.B. das Hausherrnrecht auf Körperstrafe bis in die zwanziger Jahre galt) verhaftet blieb. Auch das normative Regelsystem für diese Sphäre entsprach keineswegs den in der Aufklärung entwickelten relativ abstrakten Standards von Sittlichkeit, sondern sehr konkreten und vergleichsweise äußerlichen Vorschriften des Anstands, dessen, was sich ungefragterweise »gehört«. Diese in der Sphäre des Privaten aufrechterhaltenen vorkapitalistischen Muster wurden dann im 19. Jahrhundert zunehmend in das Kleid des »Natürlichen« gesteckt, dessen Korsett bis heute sitzt.

Da nun aber jeder »Bürger« diese feudale Welt des Privaten durchlief, bevor er als Erwachsener in die kapitalistisch verfaßte bürgerliche Gesellschaft »hinaustrat« (um am Abend wieder »heimzukehren«), trug und trägt er die Geschichte, als gewissermaßen duale Organisation im eigenen Selbst, in sich. In diesem Sinn wird in der neuen Öffentlichkeit für Privates das Modernisierungsprojekt der Aufklärung weitergeführt: als Ausrottung der Reste der »alten Gesellschaft« – in der Organisation des Alltags und in den Personen selbst.⁴

Zur Entstehung neuer Verkehrsformen

Ungeachtet des moralisch-anklagenden Duktus, der die Sprache vieler feministischer Schriften, aber auch zum Beispiel Analysen zur Geschichte der Kindheit beherrscht⁵, und damit die Analogie zur Aufklärung unterstreicht, entstehen neue Verkehrsformen, neue Modi der Konfliktregelung jenseits von Moralisieren, vielleicht sogar jenseits von Normativität überhaupt. Es sind Diskurse, die

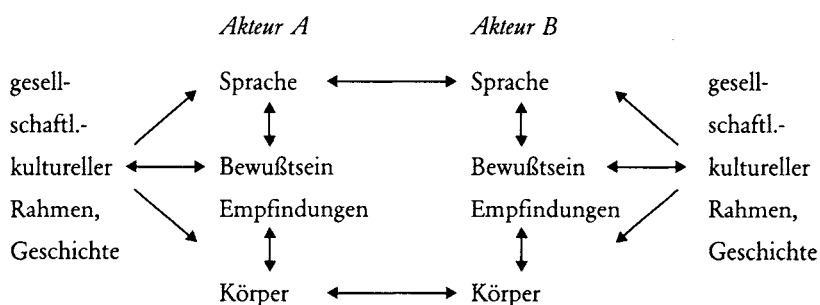
vom Bereich des »Privaten« ausgehend die Grenze zwischen den Sphären ignorieren. Die sozialen Orte, an denen sie ausgebildet worden sind und auch am weitesten entwickelt, lassen sich angeben: die neue Frauenbewegung im weitesten Sinn (als Weisen des Verkehrs zwischen Frauen) und die, mit Kurzformel bezeichnet, »Psychoszene«. Sie knüpfen an die eine, die empathische Seite historisch weiblicher Erfahrungen an und generieren aus ihnen einen elaborierteren Modus. Er hat sich schon so weit verbreitet, daß jemand wie Sennett von einer »Tyrannei der Intimität« sprechen kann (wobei er sich wahrscheinlich hauptsächlich auf Erfahrungen innerhalb der Intellektuellenkultur, nicht zuletzt wohl mit Frauen, bezieht).

Die zentrale Form dieses Modus ist die »subjektiv wahrhaftige« Erzählung, mit der der/die Erzählende selbstreflexiv verbunden bleibt. Das subjektive Moment dabei ist nicht das des (normativen) Urteilens oder der Willensentscheidung, sondern Wahrnehmungen, Bedürfnisse, Geschichte des/der Erzählenden. Verständigung besteht dann darin, daß der/die Zuhörer/in sich einfühlt, das Erzählte wahrnimmt aus der Perspektive des/der Erzählenden, zugleich aber auf die eigene Perspektive, als eine andere, rückbezogen bleibt. Ergebnis des Diskurses ist dann auch nicht die gegenseitige Vergewisserung gemeinsamer Normen, auch nicht die Herausbildung eines gemeinsamen oder gar verbindlichen Urteils, sondern die Gemeinsamkeit des Aktes erschöpft sich darin, einander »verstanden« zu haben.

Dieser Verstehens-Begriff ist ganz anders gelagert als der »klassische« soziologische: »Verstehen« nach P. Schütz oder G.H. Mead funktioniert mittels des gemeinsamen *Allgemeinen*. Schütz verwendet dafür den Begriff des »typisierten Wissens«, für Mead liegt die Intersubjektivität alltäglicher Wahrnehmungen in der Gemeinsamkeit sprachlicher Interpretationsmuster, wobei die Leistung der Sprache genau darin besteht, von dem je Besonderen, Individuellen, zeitlich Relativen abgehoben zu sein. Auch hier beruht Verstehen auf der Einnahme der Perspektive des anderen. Allein, es handelt sich um ein »generalized other«, also um die Austauschbarkeit gesellschaftlich institutionalisierter Rollenerwartungen. Bei dem hier beschriebenen empathischen Verstehen geht es jedoch um die Mitvollziehbarkeit des je *Besonderen*, des zeitlich Relativen, des spezifischen Produkts einer bestimmten Kette von Geschichte und Umständen. Dafür erweisen sich die in die Sprache eingebetteten allgemeinen Normierungen oft als hinderlich, und zwar sowohl die Normierungen entlang der gut-böse-Dimension, als auch normative Subsumptionsregeln unter »allgemeine Wahrheiten«.

Sprachliche Verständigung fungiert in einem solchen Diskurs eher als eine Art »Überbau«, eine komplexere (aber auch störungsanfällige) Ebene zu viel elementarerer Formen des körperlichen Verstehens. Diese sind transkulturell begründet in der gattungsmäßigen (z.T. noch weitergehend: den Säugetieren ge-

meinsamen) Gleichheit des körperlichen Funktionierens. Die Grundlage kulturell ausdifferenzierter Formen empathischer Verständigung wäre somit eine einfache Form von Empathie, die gattungsmäßig angelegt ist und auf Verständigung zwischen Körpern beruht. »Es« teilt sich mit, wenn jemand unter erotischer oder Wut-Anspannung steht, abwehrend ist oder einladend, unter Schmerzen leidet, friert oder Angst hat. Und es hat Auswirkungen auf die Kommunikation, auch dann, wenn der Betreffende es nicht selbst wahrnimmt, und auch dann, wenn der Interaktionspartner es nicht bewußt wahrnimmt. Daß »es« sich mitteilt, setzt schon eine einfache Form von Reflexivität voraus: der eigene Körper spiegelt »automatisch« die Empfindungen, die im anderen ablaufen. Auf dieser einfachen Form der Verständigung baut ein viel komplexerer Prozeß auf, der idealtypisch als geschlossener und in beide Richtungen begangener Kreislauf folgender Art vorstellbar ist:



Im »Begehen« dieses Kreislaufs werden sukzessive gemeinsame Übersetzungsregeln zwischen Körper(n) – Empfindung(en) – Sprache(n) erarbeitet⁶, wobei die Ebene der Körper eine Art von Anker darstellt, wo Vergewisserung stattfindet, ob der sprachliche Austausch »stimmt«. »Stimmt« er nicht, hat irgendwo eine Entkoppelung stattgefunden, innerhalb eines der Akteure oder zwischen deren beiden Sprachen. Ist dies der Fall, kommt dem Rückgriff auf Körperverständigung zentrale Bedeutung zu, sei es zwischenmenschlich als expressive Gewalt oder als Sexualität (sei es nur körperliche Berührung), oder als eine der intrasubjektiven Formen, Verständigung mit dem eigenen Körper wieder aufzunehmen (Bewegung, Entspannung, Essen, Schmerz, Rhythmus, etc.).

Normative Erwartungen haben kein körperliches Äquivalent; sie haben überhaupt kein empirisches, materielles Äquivalent. Sie sind daher in einem Verständigungsprozeß systematisch nicht körperlich rückkoppelbar bzw. zu verankern. Sie treten als Störung auf: Sie unterbrechen den empathischen Prozeß entweder innerhalb des Akteurs (indem sie Filter für Bewußtwerdung bestimmter Empfin-

dungen und ihrer Versprachlichung darstellen), oder zwischen den Akteuren, indem sie bestimmte sprachliche Äußerungen nicht gelten lassen bzw. wegregulieren und Körperverständigung unterbinden. Bürgerliche Subjektivität war geradezu darauf angelegt, empathische Kreisläufe an der Körpergrenze abzubrechen und »Empfindsamkeit« auf einen normativ gesteuerten »Überbau« zu beschränken. Der »Unterbau« wurde in das geheimnisvolle Reich des Privaten verbannt, den Ort, wo die körperlichen Grundfunktionen, Sexualität und Gewalt eingeschlossen bleiben sollten. Und was es dafür an Sprache gab, wurde eliminiert. Erst mit der Aufhebung dieser Verbannung, und damit einhergehend, einer positiven Besetzung der menschlichen Triebnatur, können sich neue Verkehrsformen entwickeln, die in die Nähe dessen führen, was Illich mit »Konvivialität« meint.⁷

Die Elaboration eines solchen empathischen Modus der Verständigung und Konfliktregelung ist natürlich nicht auf Frauen beschränkt. Er dürfte ihnen jedoch aus den genannten historischen Gründen ebenso wie aus einer aktuellen Lebenssituation mit Kindern (sofern sie nicht mehr konventionalistischen Standards gehorcht) näher liegen als Männern. Dies konstituiert jedoch nur einen der historisch angelegten Entwicklungsstränge. Der zweite müßte darin bestehen, daß Frauen mit der Angleichung ihrer Lebenslage an die männliche (»Chancengleichheit«) sich auch dieselben Formen abstrakten moralischen Diskurses aneignen.

Meine Schlußfolgerung also: Soweit es um Moral, um normative Steuerung geht, gibt es keine »weibliche Moral«, und zwar desto weniger, als traditionelles weibliches Rollenverhalten abnimmt – ganz in Einklang mit den empirischen Ergebnissen von Frau Nunner-Winkler. Soweit es aber um außermoralische, nicht-normative Modi der Verständigung, Konfliktregelung und Verhaltenssteuerung geht, sind die Frauen um eine Nasenlänge voraus.

Anmerkungen

- 1 Kant z.B. bestimmt ziemlich konkret, wem der öffentliche Gebrauch von »Vernunft« zukomme. »Die dazu erforderliche Qualität ist, außer der natürlichen (daß es kein Kind, kein Weib sei), die einzige: daß er sein eigener Herr sei, mithin irgendein Eigentum habe (wozu auch jede Kunst, Handwerk . . . oder Wissenschaft gezählt werden kann), welches ihn ernährt . . .« (Kant, Werke Bd. VI, S. 378 f.). Da nach Kant moralische Qualität sich im öffentlichen Gebrauch von Vernunft konstituiert, haben Frauen und Kinder dabei nichts zu schaffen.
- 2 Vgl. Münz 1984, Kytir & Münz 1986.
- 3 Vgl. Sichtermann 1983, Hauser 1987.

- 4 Das ist der häufig gegenüber psychotherapeutischen Emanzipationsversuchen vorgebrachten Kritik, es handle sich dabei bloß um eine politisch unwirksame Nabelschau der ohnehin gesellschaftlich Privilegierten, entgegenzuhalten. Wenn es zutrifft, was Elias (1969) so wie viele andere Autoren (vgl. Riesman 1958; die Diskussion um die »Schwarze Pädagogik«, z.B. Gstettner 1981) behauptet, daß es etwa seit Mitte des 18. Jahrhunderts eine enorme Zunahme an systematischer sozialisatorischer Verinnerlichung von Normen und gesellschaftlichen Herrschaftsverhältnissen gegeben hat, die vom Bürgertum aus langsam und abgestuft auf alle sozialen Schichten übergriff, dann ist konsequenterweise auch das Subjekt ein Ort, an dem Befreiungsarbeit ansetzt. Ebenso plausibel ist dann auch, daß sich daran gerade die gesellschaftlich höheren Schichten beteiligen, denn die unteren erfahren nach wie vor Herrschaft hauptsächlich als äußere, der auch außen zu begegnen ist.
- 5 Vgl. de Mause 1980, Rutschky 1977, Miller 1980.
- 6 Das Medium, innerhalb dessen sich dieser Übersetzungsprozeß abspielt, und das sowohl in die Sprache, als auch in körperliche Vorgänge vermittelt, ist die Phantasie (vgl. Pohlen & Wittmann 1980).
- 7 Was sich bei empathischen Zusammenhängen einstellt, wenn man vitale Bedürfnisse des anderen verletzt sieht oder verletzt, ist Trauer. Sie macht – zum Unterschied von Angst und Schuldgefühlen – nicht handlungsunfähig, sie »zwingt« auch nicht zu bestimmten Handlungen. Sie bedeutet daher nicht Kontrolle, sondern innere emotionale Mitteilung unter Aufrechterhaltung der Fähigkeit, über Handeln zu entscheiden. Man kann den Schmerz eines anderen mitleiden, und dennoch dabei bleiben, daß man andere Interessen hat, deren Konsequenzen diesen Schmerz zufügen – der Schmerz muß weder »nützlich« sein, noch »verdient«, noch »abzuschaffen«, ganz einfach: er ist. Trauer ist in gewisser Weise eine Anerkennung unaufhebbarer Widersprüche: sei es, Leid ist geschehen, und im nachhinein auch nicht zu ändern, vergangene Zeit; sei es, Leid wird zugefügt, aber es gibt nur die Wahl zwischen einem Leid und anderem Leid. Wer trauert über Versäumtes, lernt daraus fürs nächste Mal (und interpretiert nicht retrograd die Situation um, Lernen verhindernd). Wer trauert über Leid, das er zufügt, wird sich fragen, ob es dafürsteht (und auch dann, wenn ja, nicht glauben müssen, es sei letztlich zum Besten des anderen). Formal hat das ja durchaus Ähnlichkeiten mit dem »kategorischen Imperativ« bei Kant (»Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne.«) oder dessen Sprichwortvariante: Was du nicht willst, daß man dir tut . . . Kant scheitert allerdings zugegebenermaßen an dem Problem, wie denn der Verstand, zur sittlichen Einsicht wohl fähig, den Willen in Bewegung setzen könne, das Eingesehene praktisch zu vollziehen. Dieses Dilemma taucht bei der Empathie-Konzeption nicht auf: wenn ich selbst daran leide, daß andere leiden, so ist das Einsicht und Anstoß zur Praxis zugleich. Die Freiheit, Leid zuzufügen, bleibt erhalten, bloß zahlt man dafür selbst einen Preis. Ein weiteres ganz wesentliches Handicap (das jeden ernsthaften Moralisten notwendig in die Klemme bringt) wird abgebaut durch den Verzicht auf Allgemeinheit bzw. durch eine viel eingeschränktere Konzeption von Gleichheit. Wenn unterstellt wird, daß alle Menschen immer die gleichen Bedürfnisse, Wünsche und Abneigungen haben (technisch ausgedrückt: identische Nutzenfunktionen), dann wird das Problem des Zusammenlebens zu einem gigantischen Nullsummenspiel, dessen tendenziell totale Konkurrenz nur durch machtvolle Gesetze einigermaßen in Bahnen gehalten zu werden verspricht. Dieses Modell ist aber nichts mehr und

nichts weniger als eine Abbildung des Konkurrenzkapitalismus auf die menschliche Natur. Nimmt man hingegen an, daß das, was mich kränkt, noch lange nicht den anderen kränken muß (sondern ob überhaupt und wie ist erst in Erfahrung zu bringen), ja noch weitergehend, daß das, was mich heute kränkt, mich morgen nicht kränken muß, und daß das, wonach es dem einen jetzt und hier gelüftet, nichts darüber aussagt, ob es auch andere jetzt und hier danach gelüftet – unter solchen Annahmen einer weitgehend interpersonellen und intrapersonellen Variabilität von Nutzenfunktionen, stellt sich das »Ordnungs-Problem« des Zusammenlebens viel einfacher (aber, was soziale Wahrnehmungsfähigkeit und Reagibilität anlangt, viel komplexer). Vitale Interessenskonflikte gibt es unter solchen Annahmen freilich weiterhin – und sie müssen dann mit Mitteln des Tausches und der Gewalt ausgetragen werden (wie es im übrigen unter »moralischen« Bedingungen ebenso geschieht, vgl. Steinert 1982).

Zitierte Literatur

- De Mause, Lloyd (Hrsg.): *Hört ihr die Kinder weinen? Eine psychogenetische Geschichte der Kindheit*, Frankfurt (Suhrkamp) 1980
- Elias, Norbert, *Über den Prozeß der Zivilisation*, Frankfurt (Suhrkamp) 1969
- Gstettner, Peter, *Die Eroberung des Kindes durch die Wissenschaft*, Reinbek (Rowohlt) 1981
- Habermas, Jürgen, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Neuwied (Luchterhand) 1962
- Habermas, Jürgen, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt (Suhrkamp) 1985
- Hauser, Kornelia, *Strukturwandel des Privaten?* Berlin-Hamburg (Argument Verlag) 1987
- Kant, Immanuel, Was ist Aufklärung? (1783), zit. nach: *Werke*, hrsg. von Weischedel, Frankfurt 1964, Bd. VI, S. 51-61
- Kytir, Josef, Rainer Münz, Illegalität in Österreich, in: *Demographische Informationen* 1986, S. 7-21
- Miller, Alice, *Am Anfang war Erziehung*, Frankfurt (Suhrkamp) 1980
- Münz, Rainer, Kinder als Last, Kinder aus Lust, in: *Demographische Informationen* 1984, S. 2-20
- Negt, Oskar und Alexander Kluge, *Öffentlichkeit und Erfahrung. Zur Organisationsanalyse von bürgerlicher und proletarischer Öffentlichkeit*, Frankfurt (Suhrkamp) 1972
- Pohlen, Manfred, Lothar Wittmann, »Die Unterwelt bewegen«. *Versuch über Wahrnehmung und Phantasie in der Psychoanalyse*, Frankfurt (Syndikat) 1980
- Riesman, David, *Die einsame Masse*, Reinbek (Rowohlt) 1958
- Rutschky, Katharina, *Schwarze Pädagogik*, Berlin (Ullstein) 1977
- Sennett, Richard, *Verfall und Ende des öffentlichen Lebens. Die Tyrannei der Intimität*. Frankfurt (Fischer) 1983 (Orig.: The Fall of Public Man. New York 1977)
- Sichtermann, Barbara, *Weiblichkeit – Zur Politik des Privaten*, Berlin (Wagenbach) 1983
- Steinert, Heinz, Das Ende der Rechtschaffenheit. Eine kriminal-politische Utopie, in: *Kriminalsoziolog. Bibliog.* 36/37 (1982), S. 243-286
- Voltaire, Denkwürdigkeiten aus dem Leben des Herrn de Voltaire, aufgezeichnet von ihm selbst (1759), in: V. Klemperer (Hrsg.): *Voltaire – Sämtliche Romane und Erzählungen*, Leipzig (insel) 1976, Bd. 1, S. 9-116